Königliches Gymnasium zu Gross-Strehlitz.

Jahresbericht

über

das Schuljahr 1905|1906

erstattet

von

Dr. Heinrich Seidel,

Direktor.

Inhalt:

Gross-Strehlitz 1906.
Druck von Georg Hübner.

1906. Prgr. Nr. 260.



Die Lehre des Aristoteles vom *νοῦς*.

„Vielleicht", sagt Trendelenburg, der Erneuerer der Aristotelischen Philosophie im 19. Jahrhundert, „ist im Aristoteles keine Frage wichtiger als die Lehre vom *νοῦς*; denn die letzten Prinzipien seiner Philosophie gehen in den *νοῦς* zurück, und in der Auffassung des *νοῦς* entscheidet sich die Frage, wie weit Aristoteles, nachdem er die Ideenlehre Platos bestritten hatte, dennoch dem menschlichen Geiste einen eigentümlichen, über die nackte, sinnliche, sammelnde Erfahrung hinausgehenden Ursprung notwendiger Erkenntnis zugesprochen habe."[1]) Aber die Nus-Lehre ist auch eine sehr schwierige Frage. Obwohl sie bereits in zahlreichen Monographieen behandelt worden ist,[2]) gehen die Ansichten über einzelne Fragen noch weit auseinander. Es erscheint daher nicht überflüssig, einen neuen Versuch zu ihrer Beantwortung zu unternehmen.

Jede Wissenschaft hat die Aufgabe, das Wesen ihres Gegenstandes zu erkennen. Das Wesen aber könne nur aus der Erscheinung, die Ursache nur aus ihren Wirkungen erkannt werden. Darum muss die Wissenschaft zunächst auf dem Wege der Erfahrung die Tatsachen und Erscheinungen (das „dass") feststellen, ehe sie zur Erkenntnis der Ursache und des Wesens (des „Warum") aufsteigt. Nur durch die Erfahrung wird dem Menschen das Wissen und die Theorie vermittelt.[3]) Das Wesen der Vernunft lässt sich somit nur aus ihren Tätigkeiten erkennen. Ist z. B. das Denken eine der Seele eigentümliche Tätigkeit, die nicht an körperliche Organe gebunden ist, dann ist auch die Vernunft selbst vom Körper und seinen Organen unabhängig; besteht aber das Denken nur in Vorstellungen, oder ist es ohne solche nicht möglich, dann ist auch die Vernunft selbst vom Körper nicht trennbar.[4]) Da sich aber das Denken wie alles Erkennen nach der Natur seines Gegenstandes richtet, so dass zwischen beiden eine gewisse Ähnlichkeit und Übereinstimmung besteht,[5]) so muss von der Erkenntnis dieses Gegenstandes auf das Denken selbst einiges Licht fallen, die Untersuchung seines Gegenstandes demnach der Betrachtung des Denkens vorangehen. Diesen Gang der Untersuchung fordert Aristoteles selbst. „Soll man aber angeben, was jedes von ihnen, z. B. das denkende oder das wahrnehmende oder das ernährende Vermögen ist, so muss man noch früher angeben, was das Denken und was das Wahrnehmen ist. Denn die Tätigkeiten und Handlungen sind dem Begriffe nach früher als die Vermögen. Ist dem aber so, und muss man noch vor diesen die Objekte betrachten, so wird man deshalb diese zuerst zu bestimmen haben, nämlich die Nahrung, das Wahrnehmbare und das Denkbare."[6])

---

[1]) Histor. Beiträge zur Philos. II. Bd. Vermischte Abhandlungen. Berlin 1855. S. 373. [2]) Biehl, Über den Begr. *νοῦς* bei Ar. G.-Progr. Linz 1864. Brentano, Die Psychol. des Ar., insbes. seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός*. Mainz 1867. Bullinger, Ar.' Nus-Lehre. Dillingen 1882. Weissenfels. Quae partes ab Aristotele *τῷ νῷ* tribuantur. Progr. des Frz. Gym. Berlin 1870. Michaëlis, Zur aristot. Lehre vom Nus. Pr. Neu-Strehlitz 1888. Rolfes, Des Ar. Schrift über die Seele übers. u. erklärt. Bonn 1901. [3]) Met. I 1. 981a 2. [4]) de an. I 1. 403a 8. [5]) Eth. Nik. VI 2. 1139a 10. [6]) de an. II 4. 415a 18. dgl. I 1. 402b 10.

Die Tätigkeit der Vernunft ist entweder eine theoretische oder praktische. Bei jener ist der höchste Zweck die Erkenntnis der Wahrheit, bei dieser das richtige Handeln.[1]) Demnach unterscheidet Ar. eine theoretische und praktische Vernunft.[2]) Im Seienden, auf das sich das theoretische Denken bezieht, unterscheidet Ar. zehn Gattungen: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Wo, Wann, Thun, Leiden, Lage, Haben.[3]) Von diesen ist aber nur die Substanz dasjenige, das im eigentlichen Sinne ein Seiendes ist,[4]) worauf sich also auch das Denken zunächst richtet. Nur die Substanz hat ein selbständiges Sein, sie ist dasjenige, von welchem das andere (die übrigen neun Kategorieen) ausgesagt wird, während sie selbst von keinem anderen ausgesagt werden kann.[5]) Solcher Substanzen nimmt Ar. drei Arten an: 1. Die Materie. 2. Die Form (Wesensform), das Allgemeine, das allen gleichartigen Einzeldingen gemeinsam ist. 3. Das aus Form und Materie zusammengesetzte Einzelding.[6]) Da aber die Materie reine Potentialität und als solche unerkennbar ist,[7]) so sind nur die Einzeldinge und ihre Wesensformen als Substanzen zu betrachten.[8]) Diesen beiden Arten des Seienden entsprechen zwei Erkenntnisvermögen: Wahrnehmungs- und Denkvermögen (*αἰσθητικόν* und *νοητικόν*). Da ausser diesen beiden Vermögen kein drittes vorhanden ist,[9]) so ist alles Seiende entweder ein Wahrnehmbares (*αἰσθητόν* oder ein Denkbares (*νοητόν*).[10]) Etwas anderes, sagt Ar., ist die Grösse (d. h. das räumlich ausgedehnte Einzelding) und der Begriff der Grösse, Wasser und der Begriff des Wassers. Also sind sie auch durch ein anderes Vermögen zu erkennen.[11]) Während das Einzelding durch die Wahrnehmung erkannt wird, ist das eigentümliche Objekt der Vernunft die Wesensform. Indessen kann die Wesensform nicht unmittelbar von der Vernunft erkannt werden, da sie als solche nicht für sich, sondern nur in den Einzeldingen real existiert. „Sagt man „Mensch“ oder „Pferd“, so existieren diese nur als Einzelwesen; eine Substanz als etwas Allgemeines giebt es nicht, sondern immer nur ein Ganzes als Produkt des und des Begriffes und der und der Materie“.[12]) Da nun das Allgemeine (die Wesensform) nur im Einzelnen real ist, so kann es auch nicht ohne Erkenntnis des Einzelnen, d. h. ohne sinnliche Wahrnehmung erkannt werden. Das spricht Ar. ausdrücklich aus. „Da nun kein Ding, wie es scheint, getrennt für sich ist neben den wahrnehmbaren Grössen [den Einzeldingen], so ist das Denkbare in den wahrnehmbaren Formen. Und deshalb kann man nichts erkennen noch begreifen, ohne etwas wahrzunehmen“.[13]) Das intuitive Erkennen der Form durch die Vernunft, das den Abschluss der Erkenntnistätigkeiten bildet, muss von der sinnlichen Wahrnehmung seinen Ausgang nehmen. Diese Entwicklung der Erkenntnis ist nunmehr zu verfolgen.

Die sinnliche Wahrnehmung ist eine Veränderung, die durch das Wahrgenommene in der Seele hervorgerufen wird.[14]) Wie jede Veränderung, so erfolgt auch die Wahrnehmung durch die Einwirkung eines Aktuellen (Wirklichen) auf ein Potentielles (Mögliches), wobei sich jenes tätig, dieses leidend verhält.[15]) Bei der Wahrnehmung wirkt ein äusserer, wahrnehmbarer Gegenstand auf das Organ der Wahrnehmung.[16]) Die Wahrnehmung ist somit eine Art von Leiden durch das Wahrnehmbare.[17]) Das Leiden kann jedoch in einem zweifachen Sinne

---

[1]) Eth. Nik. I1. 1095a 5. II2. 1136b 26. Met. II (a) 1. 993b 19. [2]) de an. III10. 433a 14. [3]) Categ. c. 2 Anf. Top. I9 Anf. [4]) Met. VII 1. 1028a 30. [5]) ib. 3. 1028b 36. [6]) de an. II 1. 412a 6. Met. VIII 1. 1042a 26. [7]) Met. VII 10. 1036a 8. [8]) Met. VII 15. 1039b 20. [9]) de insomn: 1. 458b 2. [10]) de an. III 8. 431b 21. [11]) ib. III 4. 429b 10. [12]) Met. VII 10. 1035b 27. Unter Begriff ist der reale Begriff gemeint, der mit der Wesensform identisch ist. [13]) de an. III 8. 432a 7. [14]) ib. II 5. 416b 34. [15]) Met. IX 8. 1049b 24. [16]) de an. II 5. 417b 18. [17]) ib. 5. 416b 33.

verstanden werden. Es bedeutet zunächst ein Zerstörtwerden durch ein Entgegengesetztes, zweitens den Übergang eines Potentiellen zur entsprechenden Aktualität, also nicht eine Schädigung, sondern vielmehr eine Entwicklung und ein Fortschreiten zu dem eigentlichen Wesen.[1]) Die Wahrnehmung ist natürlich ein Leiden in der zweiten Bedeutung des Wortes. Infolge eines äusseren Reizes nimmt der Sinn die wahrnehmbaren Formen, d. h. Qualitäten ohne die Materie auf, wie das Wachs das Zeichen des Siegelringes ohne das Eisen oder Gold aufnimmt.[2]) Der Sinn entkleidet also das Ding seiner Materie und nimmt die stofflosen, immateriellen Bilder desselben in sich auf. Denn wenn das Erkennende das Erkannte in sich haben soll, so muss es entweder die Dinge in sich tragen oder deren Formen. Aber nicht der Stein ist in der Seele, sondern nur seine Form.[3]) In gewissem Sinne (πώς) wird die wahrnehmende Seele das Wahrgenommene.[4]) Jeder der fünf Sinne ist von Natur auf ein eigentümliches Objekt gerichtet, das Gesicht auf die Farben, das Gehör auf Töne und erkennt deshalb dieses Objekt wie es an sich ist.[5]) Über den Einzelsinnen steht der Gemeinsinn, der die Wahrnehmungen der einzelnen Sinne vergleicht und unterscheidet.[6]) Durch die Wahrheit der Wahrnehmung ist für die Wahrheit der Erkenntnis überhaupt ein sicherer Boden gewonnen. Nicht der Mensch ist das Mass der Wahrheit, wie Protagores lehrte, sondern das Wahrnehmbare ist Mass und Richtschnur der Wahrnehmung.[7]) Da das wahrgenommene Einzelding ausser dem durch die Materie bedingten Zufälligen auch das in der Form begründete Allgemeine und Notwendige aufweist, so bezieht sich die Wahrnehmung mittelbar (*κατὰ συμβεβηκός*) auf das Allgemeine. Man nimmt also im einzelnen Menschen den Menschen überhaupt, in der bestimmten Farbe die Farbe im Allgemeinen wahr.[8]) Das weitere Herausarbeiten des Allgemeinen aus dem Besonderen erfolgt durch Gedächtnis und Erinnerung.

Die durch das äussere Objekt in den Sinnesorganen hervorgerufene Bewegung, welche die Wahrnehmung veranlasste, dauert noch fort, nachdem die Dinge, welche sie bewirkt haben, entschwunden sind.[9]) Wenn nun diese Bewegung bis znm Zentralorgan, dem Sitze des Gemeinsinnes, sich fortpflanzt, dann entsteht ein zweites Bild des Objektes, „ein Bild des Wahrnehmungsbildes, wie dieses ein unmittelbares Bild des äusseren Objektes war".[10]) Inhaltlich stimmen also die Wahrnehmungs- und diese reproduzierte Vorstellung überein. „Die Vorstellungen sind gewissermassen Wahrnehmungen, nur dass sie ohne Materie sind."[11]) Der Unterschied zwischen den Vorstellungen und den Wahrnehmungen besteht nur darin, dass jene von immateriellen Wahrnehmungen, diese von materiellen Einzeldingen veranlasst sind. Ar. nennt die Vorstellung deshalb auch „eine abgeschwächte Wahrnehmung."[12]) Wird die Vorstellung auf ein äusseres Objekt bezogen, von dem wir wissen, dass wir es früher wahrgenommen haben, so wird die Vorstellung zur Erinnerung. Die bewusste Reproduktion einer Vorstellung ist die Wiedererinnerung, deren nur der Mensch fähig ist. Das Vermögen, Vorstellungen wieder zu erwecken, die Einbildung (*φαντασία*), ist mit dem Wahrnehmungsvermögen identisch. „Das Einbildende ist dasselbe wie das Wahrnehmende."[13]) Wahrnehmung und Einbildung beziehen sich zunächst nur auf das Einzelne. Da beide Tätigkeiten des wahrnehmenden Vermögens sind, kommen sie auch den Tieren zu.[14]) Die Erinnerung ist die

---

[1]) ib. 5. 417b 2. [2]) de an. II 12. 424a 18. [3]) ib. III 8. 431b 26. [4]) ib. 431b 23. [5]) ib. II 6. 418a 11. 3. 427b 13. [6]) ib. III 2. 426b 8. [7]) Met. X. 1. 1053a 35. [8]) an post II 19. 100a 16. Met. XIII. 10. 1087a 19. [9]) de an. III 2. 425b 24. de mem. 1. 350a 27. [10]) Freudenthal, Über die Begr. des Wortes φαντασία bei Aristoteles. Göttingen 1863. S. 16. [11]) de an. III 8. 432a 9. [12]) Rhet. I. 11. 1370a 28. [13]) de insomn 1. 459a 14. [14]) Eth. Nik. VII 5. 1147b 4.

Vorbedingung jeder höherer Erkenntnis, zunächst der Erfahrung. Deshalb haben diejenigen Wesen, denen Gadächtnis und Erinnerung fehlt, keine über die Wahrnehmung hinausgehende Erkenntnis.[1])

Die Erinnerung ist die Vorstufe der Erfahrung. „Aus der Wahrnehmung geht die Erinnerung hervor, aus der Erinnerung wenn sie wiederholt auf eben dasselbe sich bezieht, die Erfahrung; denn die der Zahl nach vielen Erinnerungen bilden eine einzige Erfahrung.“[2]) Indem das Gedächtnis die Vorstellung eines Menschen, z. B. des Kallias festhält, bietet diese Vorstellung gleichsam einen Stützpunkt für das Festhalten gleichartiger Vorstellungen. Treten nun zu der Vorstellung von Kallias die Wahrnehmungen anderer Menschen hinzu, so wird nach dem schon Aristoteles bekannten Gesetz, wonach ähnliche Vorstellungen einander erwecken, eine jede dieser neuen Vorstellungen die Erinnerung an die früheren wachrufen. Je zahlreicher diese neuen Vorstellungen sind, um so mehr muss naturgemäss das Ähnliche, Gleichartige der einzelnen Vorstellungen hervortreten, während die Verschiedenheiten mehr und mehr verblassen. So bildet sich eine Vorstellung, die den identischen Kern der ähnlichen Vorstellungen enthält, eine Vorstellung der Art. Von der Vorstellung einzelner Menschen, z. B. des Kallias, Socrates u. s. w. gelangt man zur Artvorstellung des Menschen, von dieser zu der Gattungsvorstellung „lebendes Wesen“ u. s. w.[3]) Die Vorstellung des Allgemeinen ist die Erfahrung. Ar. bestimmt die Erfahrung als „Das Allgemeine, das in der Seele beharrt, was das Eine bildet neben dem Vielen und was identisch ist in allem Einzelnen.“[4]) Als Vorstellung des Allgemeinen ist die Erfahrung bereits das Ergebnis eines Urteils, demnach eine Tätigkeit des *νοῦς*, nicht des Wahrnehmungsvermögens. Die Ansicht, dass dem Socrates und Kallias und anderen Menschen in einer bestimmten Krankheit ein bestimmtes Mittel geholfen habe, ist ein Erfahrungssatz, der nur durch Reflexion zu gewinnen ist. Ar. bezeichnet die Erfahrung als *ὑπόληψις*[5]) d. h. „eine wohlbegründete Meinung.“ Dem Tiere ist darum die Erfahrung versagt, es erhebt sich nicht über die Vorstellungen der Einzeldinge.[6]) Insofern allerdings die Vorstellung eines Allgemeinen, z. B. des Menschen, bis zu einem gewissen Grade auch unwillkürlich entstehen kann, will Ar. auch dem Tiere wenigstens einen kleinen Anteil an der Erfahrung einräumen.[7]) Wenn nun auch die Erfahrung bereits des Allgemeinen enthält, so ist dieses doch nur ein Allgemeines der Vorstellung, der Meinung, das von dem Begriff noch weit entfernt ist. Die Meinung, sagt Ar., bezieht sich zwar auf den Menschen im allgemeinen, nicht nur auf einen einzelnen, aber noch nicht auf den Begriff des Menschen.[8]) Der Begriff enthält strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit, die Erfahrung dagegen enthält nur ein relativ Allgemeines, eine Summierung des Einzelnen, und ist von diesem so wenig losgelösst, dass Ar. sie noch als Erkenntnis des Einzelnen bezeichnet.[9]) Die Erfahrung bietet ferner nur die Tatsache, das „dass,“[10]) nicht, wie der Begriff, die Ursache. Erst im Begriffe vollendet sich die Erkenntnis. „Wir glauben etwas dann am genauesten zu erkennen, wenn wir erkannt haben, was der Mensch oder das Feuer ist, mehr als wenn wir die Qualität oder die Quantität oder das Wo erkannt haben.“[11]) „Ein Wissen haben wir nämlich von einem Dinge, wenn wir seinen Begriff erkannt haben.“[12])

Steht somit die Erfahrung noch tief unter dem wahren Wissen, so ist sie doch die notwendige Vorstufe zu diesem und das unentbehrliche Mittelglied zwischen der Vorstellung

---

[1]) an. post II 19. 99b 37. Met. I 1. 980b 21. [2]) an. post II 19. 100a 3. Met. I 1. 980b 28. [3]) an post II 19. 100b 1. [4]) ib. 100a 6. [5]) Vgl. Met. I 1. 981a 7. [6]) Eth. Nik. VII 5. 1147b 4. [7]) Met. I 1. 980b 27. [8]) an. post. I 33. 89a 33. [9]) Met. I 1. 981a 15. [10]) ib. 981 a 29. [11]) Met. VII 1. 1028a 36. [12]) ib. 6. 1031b 6.

des Einzelnen und dem Begriffe. Denn nur in den (allgemeinen) Vorstellungen denkt der *νοῦς* die Begriffe,[1]) er erkennt die Ursache nicht ohne Kenntnis der Tatsachen. Man muss z. B. bei der Astronomie zuerst die Tatsachen feststellen, ehe man zu der Ursache und somit zum Wissen gelangt.[2]) Die wiederholte Beobachtung einer Tatsache weist sogar auf die Ursache hin.[3]) In der allgemeinen Vorstellung erkennt der Nus intuitiv den Begriff. Dieses intuitive Erfassen des Begriffes durch den Nus zeigt grosse Ähnlichkeit mit der Wahrnehmung. Es ist ebenso wie die Wahrnehmung ein Leiden, und zwar ein Leiden durch die intelligible Wesensform. „Ist nun die intuitive Vernunfterkenntnis offenbar etwas dem Wahrnehmen Ähnliches, so muss sie entweder ein Leiden durch das Denkbare (Intelligible) sein oder etwas diesem Ähnliches.[4]) Auch hierbei ist wie bei der Wahrnehmung das Leiden der Übergang von der blossen Potentialität zur entsprechenden Tätigkeit, nicht ein Leiden im eigentlichen Sinne. Deshalb fährt Ar. fort: „Somit muss die Vernunft leidensunfähig sein, wohl aber fähig, die Form aufzunehmen — und es muss sich die Vernunft zum Intelligiblen ähnlich verhalten wie das Vermögen der Wahrnehmung zum Wahrnehmbaren."[5]) Auch die Vernunft verhält sich, bevor sie intuitiv den Begriff erfasst, nur potentiell. „So ist also der Teil der Seele, den man Vernunft nennt, (ich verstehe aber unter Vernunft dasjenige, womit die Seele denkt und urteilt), nichts aktuell Seiendes, bevor sie wirklich denkt."[6]) Man kann mit Plato die Vernunft den Ort der Ideen nennen, jedoch mit der Beschränkung, dass er dies nur potentiell ist, insofern er fähig ist, alle Ideen aufzunehmen.[7]) Er gleicht einer Schreibtafel, auf der noch nichts geschrieben ist.[8]) Wie das Vermögen der Wahrnehmung nur durch ein äusseres Objekt zur Betätigung gelangt, so kann die Vernunft nur durch ein aktuell Intelligibles zum wirklichen Denken geführt werden. Indessen besteht zwischen der Wahrnehmung und der intuitiven Erkenntnis des Begriffes ein wesentlicher Unterschied. Durch einen allzu starken Reiz, z. B. grelles Licht, starken Schall, intensive Gerüche, wird das Organ der Wahrnehmung abgestumpft und für darauf folgende schwächere Reize unempfindlich; wenn dagegen die Vernunft etwas besonders Intelligibles erfasst hat, z. B. die allgemeinsten Begriffe, die Prinzipien, dann erkennt sie mit grösserer Klarheit das minder Intelligible, das aus den Prinzipien Abgeleitete.[9])

Nur das aktuell Intelligible kann, wie wir gesehen haben, die Vernunft zur Aktualität hinüberführen. Hierbei ergibt sich aber eine grosse Schwierigkeit. Denn der Begriff tritt nur in der Form der allgemeinen Vorstellung, des potentiell Intelligiblen, vor die Vernunft. Auf welcher Seite und in welcher Weise soll nun die Aktualisierung beginnen, auf der Seite des denkenden Subjekts oder des Objektes? Ar. löst diesen Zirkel, indem er der Vernunft selbst die Kraft zuschreibt, die Vorstellung zum aktuell Intelligiblen, zum Begriffe, zu erheben. Wie durch die ganze Natur der Gegensatz zweier Prinzipien, des Tätigen und des Leidenden hindurchgeht und durch diesen Gegensatz alle Veränderungen bewirkt werden, so muss auch in der vernünftigen Seele dieser Gegensatz angenommen werden. „Es ist also die Vernunft teils eine solche, welche alles wird, teils eine solche, welche alles wirkt (*ποιεῖ*), letztere als eine Art von tätigem Verhalten (*ἕξις*),[10]) wie es beim Licht der Fall ist, denn in gewisser Weise macht auch das Licht, dass die potentiell vorhandenen Farben aktuelle Farben werden."[11])

---

[1]) de an. III 8. 432a 8. [2]) an. pr. I 8. 46a 20—22. an. post. II 8. 93a 18. [3]) an. post. I 31. 87b 39. [4]) de an. III 4. 429a 13. [5]) de an. ib. 429a 15f. [6]) ib. 429a 22. [7]) ib. 429a 31. [8]) ib. 429b 31f. [9]) ib. 429a 29. [10]) Über die Bedeutung von ἕξις Met. V. 20. 1022b 4. [11]) de an. III 5. 430a 14—17.

Den letzteren Vorgang hat Ar. genau beschrieben.[1]) Nur beim Lichte, das die Luft durchsichtig macht, kann die Farbe, in der Ar. nicht nur eine subjektive Empfindung, sondern eine reale Eigenschaft des Dinges sieht, die Luft bewegen und durch Erregung des Gesichtssinnes die Empfindung der Farbe hervorrufen. Ähnlich soll auch der tätige *νοῦς* auf die Vorstellung wirken. Genauer hat sich Ar. über diese Einwirkung nicht ausgesprochen. Ob die Vernunft den Begriff nur dadurch gewinnt, dass sie die Form der Vorstellung zerstört, oder ob sie nur den intelligiblen Kern der Vorstellung hervorhebt, wobei die Vorstellung also erhalten bleibt, ist zweifelhaft. Für die letztere Ansicht spricht die Bemerkung: „Die Formen denkt die Vernunft in den Vorstellungen,“[2]) ferner der Umstand, dass alles abstrakte Denken mit Ausnahme der allgemeinsten Begriffe von Vorstellungen begleitet ist.[3]) „Wenn man betrachtet,“ lehrt Ar., „muss man notwendig eine Vorstellung betrachten.“[4]) Diese Vorstellung leistet beim Denken dieselben Dienste, die dem Mathematiker bei seinen Demonstrationen z. B. das auf die Tafel gezeichnete Dreieck leistet.[5])

Wie der Sinn sein eigentümliches Objekt immer richtig wahrnimmt, so erkennt auch die Vernunft ihr eigentümliches Objekt, die Form, immer irrtumsfrei. „Die Aussage der Vernunft über das Was, mit Beziehung auf den eigentlichen Begriff, ist wahr . . . .; es ist in diesem Falle wie das Sehen des eigentümlichen Gegenstandes, z. B. des Weissen.“[6]) Mit dieser Bestimmung ist dem begrifflichen Denken dieselbe Wahrheit und Objektivität gesichert wie der Wahrnehmung. — Die Begriffe entfalten sich zu Definitionen, diese wiederum zu definitorischen Urteilen, in denen grundwesentliche Bestimmungen von einem Begriff ausgesagt werden. Diese Urteile bilden die Grundlage für den Beweis, der die Aufgabe hat, alles zu entfalten, was im Begriffe selbst enthalten ist oder mit Notwendigkeit aus ihm folgt. „Der Begriff ist immer eine Definition oder ein Beweis.“[7]) Die durch Beweis aus dem Begriffe abgeleitete Erkenntnis ist das Wissen (*ἐπιστήμη*).[8]) Prinzip des Beweises und somit des Wissens ist der Begriff.[9])

Von den vier Erkenntnisstufen, die Ar. annimmt: Wahrnehmung, Meinung, Wissen, intuitive Vernunfterkenntnis (*νοῦς*)[10]), gehört nur die erste dem wahrnehmenden Vermögen an. Da Ar. ausser diesem nur noch ein Erkenntnisvermögen, die Vernunft, kennt, müssen dieser die übrigen Formen der Erkenntnis zufallen. Unter diesen aber besteht eine grosse Verschiedenheit. Die Meinung hat zu ihrem Objekt dasjenige, worauf auch die Wahrnehmung sich bezieht,[11]) und wenn sie sich auch über das Einzelne zu dem Allgemeinen erhebt, z. B. auf den Menschen überhaupt, nicht nur auf einen einzelnen sich bezieht, so gelangt sie doch nicht zu dem Begriffe,[12]) während die intuitive Vernunfterkenntnis und das Wissen ein begriffliches Denken darstellen. Die Meinung ist ihrer Natur nach etwas Unsicheres und Schwankendes, daher bald wahr, bald falsch, während das begriffliche Denken immer wahr ist.[13]) Dieser Unterschied tritt auch im Sprachgebrauch hervor. Ar. gebraucht *νοῦς* und *διάνοια* und demgemäss auch *νοεῖν* und *διανοεῖσθαι* für das gesamte, über die sinnliche Wahrnehmung hinausgehende Denken;[14]) in der Regel aber unterscheidet er scharf zwischen *νοεῖν* und *διανοεῖσθαι* und bezeichnet mit jenem das intuitive Erfassen der Wesensform, mit diesem das diskursive,

---

[1]) de an. II. 7. 419a 7 ff. 418a 31 — b 3. [2]) de an. III 7. 431b 2. [3]) ib. III 8. 432a 13. [4]) ib. 8. 432a 8. [5]) de mem. 1. 449b 30. [6]) de an. III 6. 430 b 28. a 26. [7]) ib. I. 3. 407 a 25. [8]) an. post II 19. 100 b 10. [9]) de an. I 1. 402 b 25. [10]) de an. III 3. 428 a 4. [11]) ib. 3. 428 a 27. [12]) an. post. I 33. 89 a 33. [13]) ib. 88 b 30. [14]) de an. III 4. 427 b 8. 6. 430 b 27; Met. VI 1. 1025 b 6, an post II 19. 100 b 7.

in Vorstellungen sich bewegende Denken, das sowohl wahr als falsch sein kann.[1]) Dieses diskursive Denken ist an körperliche Organe gebunden und somit nicht eine Tätigkeit der Seele allein, sondern „des Gemeinsamen," d. h. des ganzen Menschen.[2]) Daher sagt Ar.: „Es ist wohl richtiger zu sagen, nicht die Seele denke, sondern **der Mensch** durch die Seele."[3]) Ferner: „Das diskursive Denken aber, das Lieben und Hassen, sind nicht Tätigkeiten des Geistes, sondern desjenigen, welches den Geist in sich fasst, sofern es ihn in, sich fasst.[4]) Mit der Vernichtung des Körpers hört, wie die Wahrnehmung und Erinnerung, so auch das diskursive Denken auf.[5]) — Mit dem diskursiven Denken hat das praktische (*λογίζεσθαι, λογισμός*[6]) grosse Ähnlichkeit. Da das Handeln sich immer auf das Einzelne bezieht, so muss auch das Überlegen das Einzelne zum Objekt haben, wie das diskursive Denken, mit dem es auch die Möglichkeit des Irrtums gemein hat.[7])

Das begriffliche Denken dagegen ist an körperliche Organe nicht gebunden und wird daher von der Zerstörung derselben wenigstens nicht unmittelbar berührt. Da es allerdings nur in den Vorstellungen die Begriffe denkt, und überhaupt das ganze abstrakte Denken von Vorstellungen begleitet ist, so muss mit der im Alter eintretenden Schwächung der Phantasie auch das abstrakte Denken eine Einbusse erleiden. „Das reine Denken und Betrachten aber erleidet eine Schwächung, weil innen irgend ein anderes zerstört wird, während das Denkende und Betrachtende selbst keinem Leiden unterworfen ist."[8]) Diese Eigentümlichkeit des begrifflichen Denkens nötigt zu dem Schlusse, dass der Nus selbst an kein körperliches Organ gebunden und mit dem Körper nicht vereinigt ist. Dies folgt schon aus seiner Bestimmung, alle Formen aufnehmen zu können. „Wenn nun das vernünftige Denken dem Wahrnehmen ähnlich ist, so möchte es entweder eine Art Leiden durch das Intelligible sein oder etwas anderes derartiges. Er muss also leidenslos [im eigentlichen Sinne] sein, aber empfänglich für die Form, und der Möglichkeit nach so beschaffen wie sein Objekt, aber nicht wirklich dieses Objekt, und es muss sich die Vernunft zu dem Intelligiblen ähnlich verhalten, wie das Wahrnehmungsvermögen zum Wahrnehmbaren. Notwendig ist also, dass sie alles denkt, dass sie unvermischt sei, um zu herrschen, wie Anaxagoras sagt, d. h. um zu erkennen."[9]) Frühere Philosophen, z. B. Empedocles, Plato, hatten den Grundsatz aufgestellt, dass das Gleichartige nur durch das Gleichartige erkannt werde. Dieser Grundsatz hatte dahin geführt, dass man die Seele aus den Elementen zusammengesetzt dachte.[10]) Anaxagoras dagegen lehrte, der *νοῦς* habe mit keinem körperlichen Dinge etwas gemeinsam, sei einfach und ungemischt.[11]) Diese Bestimmungen, die Anaxagoras zunächst wohl nur von dem göttlichen Geiste gab, übertrug Ar. auf den menschlichen. Schon das Wahrnehmungsvermögen muss sich seinem Objekt gegenüber potentiell verhalten, weil es nur in diesem Falle die sinnliche Qualität rein und ohne subjektive Beimischnng aufnehmen kann. Da z. B. nur das Feuchte schmeckbar ist, so darf das Organ des Geschmacksinnes vor dem Schmecken nicht selbst schon eine bestimmte Feuchtigkeit besitzen, sondern nur die Potenz, feucht zu werden. Die bittere Feuchtigkeit, die die Zunge der Fieberkranken erfüllt, lässt ihnen alles bitter erscheinen.[12]) Ebenso verhält es sich mit dem Geruchsinn. „Das Geruchsorgan ist der Potenz nach ein solches Trockene, wie es dessen Objekt in Wirklichkeit ist."[13]) Erst durch die Wahrnehmung nimmt der Sinn gewissermassen die wahr-

[1]) de an. I 4. 408 b 14—18. 24—26. II 3. 414 b 18. 415 a 8—12. vgl. Treudelenburg, de anima ed II. pag. 224. [2]) de an. I 4. 408 b 28. [3]) ib. 408 b 14. [4]) ib. 408 b 25. [5]) ib. III 5. 430 a 26. [6]) de an. III 7. 431 b 7. 9. 433 a 14. 11. 434 a 8. [7]) an post II 19. 100 b 7. [8]) de an. I 4. 408 b 24. [9]) de an III 4. 429 a 13—20. [10]) ib. I 2. 405 b 18. [11]) ib. I 2. 405 a 16. [12]) ib. II 10. 422 b 2 ff. [13]) ib. II 9. 422 a 7.

genommenen Qualitäten an, und wird die Wahrnehmung das Wahrnehmbare.[1]) Muss also schon das wahrnehmende Vermögen Potenz sein, um alle sinnlichen Qualitäten rein aufnehmen zu können, so gilt dies in noch höherem Grade von dem denkenden Vermögen, das die ganze Körperwelt in idealer Weise abspiegeln und so zum Ort der Ideen werden soll. Es ist in Wirklichkeit keines von den Dingen, bevor es denkt, sondern nur reine Möglichkeit. Daraus ergiebt sich mit Notwendigkeit, dass der Nus nicht mit dem Leibe vermischt sein darf. „So ist also der Teil der Seele, den man Vernunft nennt, — ich verstehe aber unter Vernunft das, womit die Seele denkt und urteilt — in Wirklichkeit keines von den Dingen, bevor er denkt. Daher ist es vernünftig anzunehmen, dass er auch nicht mit dem Leibe vermischt sei.“[2]) Diese Annahme wird durch die Erfahrung bestätigt. Wäre der Nus mit dem Leibe vereinigt, wie die wahrnehmende Seele, so müsste er zu seiner Betätigung ein körperliches Organ besitzen. Ein solches aber ist nicht vorhanden.[3]) Dieser Umstand allein erklärt es, warum der Nus, wenn er etwas sehr Intelligibles gedacht hat, um so klarer das weniger Intelligible erkennt, während das wahrnehmende Vermögen durch starke Reize für schwächere unempfindlich wird. „Das wahrnehmende Vermögen ist nämlich nicht ohne Körper, jener aber ist getrennt.“[4]) Wenn der Nus, der an sich nur Potenz ist, durch das Intelligible aktualisiert wird, so kann natürlich nur von einer accidentellen, nicht von einer substanziellen Aktualisierung die Rede sein. Das zeigt schon der Vergleich mit der Schreibtafel.[5]) Wie die Schreibtafel etwas Reales ist, bevor sie beschrieben wird, so auch der Nus, bevor er denkt. „Die Schreibtafel und der Nus sind als substanziell gegeben vorausgesetzt, bei beiden tritt lediglich eine accidentelle Verwirklichung ein, auf die Tafel kommen Schriftzüge, im Nus werden Gedankenbestimmungen gesetzt.“[6]) Allerdings ist der Nus, nachdem er das Intelligible erkannt hat, noch Potenz, so lange er nicht wirklich denkt. Aber er ist dann Potenz auf einer höheren Stufe. Er trägt das Allgemeine in sich und kann sich selbst aktualisieren, d. h. denken, sobald er will.[7])

Der Nus im engeren Sinne ist also seinem Wesen nach Potenz. Er wird darum von Ar. der *νοῦς δυνάμει*, der potentielle Nus genannt,[8]) und ist nach seiner Bestimmung, die Formen aufzunehmen[9]) „der aufnehmende Verstand“ genannt worden.[10]) Ar. bezeichnet ihn auch als den Nus, „der alles wird.“[11]) Wie die wahrnehmende Seele die sinnlichen Qualitäten der Dinge durch die Vorstellung in idealer Weise in sich abbildet und gewissermassen weiss oder schwarz, süss oder sauer wird, so nimmt der Nus das Bild der Wesensformen auf und wird gewissermassen das Intelligible. So wird die Seele gewissermassen alles Seiende. „Es ist eben das Wissen in gewissem Sinne das Wissbare, die Wahrnehmung das Wahrnehmbare.“[12]) Der Nus wird ein Spiegel der intelligiblen Objekte, ein idealer Mikrokosmos.

Wir haben schon erwähnt, dass Ar. sich genötigt sah, im Nus eine tätige Kraft anzunehmen, die die Vorstellung zum Begriff erhebt, den Nus, „der alles wirkt,“[13]) der später den Namen des „tätigen Nus“ erhielt.[14]) Auch dieser Nus ist nicht mit dem Körper vereinigt, an kein körperliches Organ gebunden und unzerstörbar. Denn wenn schon dem potentiellen Nus diese Eigenschaften zukommen, so müssen sie dem tätigen, der als wirkende Kraft edler ist als das Bestimmbare, um so mehr zukommen. „Auch[15]) dieser Nus ist trennbar, leidenslos

---

[1]) ib. III 8. 431 b 23. [2]) ib. III 4. 429 a 22. [3]) ib. 429 a 26. [4]) ib. 429 b 4. [5]) de an. III 4. 430 a 1 [6]) Bullinger zu 430 a 1. S. 30 Anm. 10. [7]) de an II 5. 417 b 30. III 4. 429 b 5. [8]) ib. 429 a 16. [9]) So von Brentano. Psychol. des Ar. S. 143. [10]) de an. III 5. 430 a 16. [11]) ib. III 8. 431 b 22. [12]) de an. III 5. 430 a 15. [13]) vgl. Zeller. Phil. d. Gr. 2, 2. 3. Aufl. S. 570. 4.) [14]) Über das *καί* s. Rolfes. S. 177, 3. [15]) de an. III 5. 430 a 17.

und unvermischt, indem er seinem Wesen nach Energie ist. „Denn das Wirkende steht immer höher als das Leidende, und das Prinzip höher als der Stoff.“[1])

Endlich spricht Ar. von einem leidenden Nus (*νοῦς παθητικός*), der vergänglich ist, ohne den der tätige Nus nicht denkt.[2])

In der Frage, was man unter den verschiedenen Arten des Nus zu verstehen habe, gehen die Ansichten auseinander. Zunächst hat die Bestimmung, dass der tätige Nus seinem Wesen nach Energie sei, schon im Altertum dazu geführt, ihn mit dem göttlichen Geiste zu identifizieren.[3]) Indessen lässt Ar. den Unterschied zwischen dem leidenden und dem tätigen Nus in der (denkenden) Seele bestehen,[4]) womit er doch den tätigen Nus offenbar als Teil der menschlichen Seele bezeichnet. Der göttliche Geist ist ausserdem eine *οὐσία κατ᾽ ἐνέργειαν*, reine Aktualität, d. h. eine Substanz, die immer denkt,[5]) der tätige Nus dagegen ist *ἕξις*, eine habituelle Beschaffenheit, die, wenn die Bedingungen gegeben sind, von sich aus wirkt.[6]) Die meisten Erklärer (z. B. Biehl, Kampe, Zeller, Bullinger) halten den *νοῦς δυνάμει* für identisch mit dem *νοῦς παθητικός*. Das ist nach dem über den potentiellen Nus Gesagten unhaltbar. Von diesem lehrt Ar., dass er *ἀπαθής*, d. h. unzerstörbar sei, den leidenden Nus dagegen nennt er vergänglich (*φθαρτός*).[8]) Wenn Zeller einwendet, es liesse sich von jenem „aufnehmenden Verstand“ keine bestimmte Vorstellung gewinnen, so ist zu bemerken, dass gerade der „aufnehmende Verstand“ der Nus im eigentlichen Sinne ist, der die Begriffe denkt, der „lernt und findet“ und der „sich selbst denkt.“[9])

Welche Stelle nimmt nun aber der *νοῦς παθητικός* in der Seele ein? Da Ar. den Gegensatz zwischen dem Tätigen und Leidenden, dem gestaltenden Prinzip und der bestimmbaren Materie, „in der Seele“ annahm, so lag es nahe, unter dem leidenden Verstand die sensitive Seele zu verstehen, wie dies u. a. von Trendelenburg und Kampe[10]) geschehen ist. Aber der Zusammenhang beweist, dass Ar. diesen Gegensatz nur in der denkenden Seele, d. h. im Nus, angenommen hat, den Ar. überall scharf von dem wahrnehmenden Vermögen sondert. Während der Mensch das Wahrnehmungsvermögen mit den Tieren gemeinsam hat, ist der Nus das wahrhaft Göttliche im Menschen. Allerdings haben auch die Tätigkeiten des wahrnehmenden Vermögens im Menschen einen anderen Charakter als im Tiere. Nur der Mensch nimmt im Einzelnen das Allgemeine wahr, die Erinnerung wird bei ihm zur bewussten Wiedererinnerung, seine Phantasie gestaltet die durch Wahrnehmung empfangenen Vorstellungen frei um. Diese Modifikationen sind auf die Einwirkung des Denkens zurückzuführen. Daraus darf man aber nicht mit Michaëlis[11]) auf die Identität des wahrnehmenden und denkenden Vermögens schliessen. Ebensowenig darf man mit Brentano[12]) unter dem leidenden Nus die Phantasie verstehen. Wenn Ar. das Denken eine Art von Vorstellung nennt,[13]) an anderen Stellen die Phantasie zur Vernunft zu rechnen scheint,[14]) so sind dies hypothetische, mit aller Reserve hingestellte Äusserungen, die für die Identität der Phantasie und des leidenden Nus nichts beweisen. Ar. bezeichnet vielmehr die Einbildung als identisch mit dem wahrnehmenden Vermögen.[15])

---

[1]) de an. III. 5. 430 a 17. [2]) ib. 430 a 24. [3]) Alexand. v. Aphrodisias, in neuerer Zeit Schwegler. s. Kampe, die Erkenntnistheorie des Ar. S. 285 Anm. [4]) de an. III 5. 430 a 24. [5]) vgl. Met. XII 7. 1072 b 17. [6]) vgl. Bullinger S. 31 Anm. 4. [7]) Biehl, S. 16. Kampe a. a. O. S. 282. Zeller, a. a. O. S. 577 Anm. 2) Bullinger, S. 39 Anm. 19). [8]) de an. III 5. 430 a 24. [9]) ib. 429 b 9. [10]) Trendelenburg, Com in de an. pag. 405. Kampe a. a. O. S. 283. [11]) Michaëlis, Zur Aristot. Lehre vom *νοῦς*. Pr. Neu-Strelitz 1888 S. 14. [12]) Brentano, Die Psychol. des Ar. S. 208. [13]) de an. I 1. 403 a 8. [14]) ib. III 3. 427 b 27. 10. 433 a. 10. [15]) de insomn 1. 459 a 14.

Da also die leidende Vernunft weder mit dem ganzen wahrnehmenden Vermögen, noch mit einem Teile desselben, der Phantasie, identisch ist, da sie andrerseits von dem vom Leibe getrennten Nus verschieden ist, so bleibt nur übrig anzunehmen, dass sie ihre Stelle zwischen dem wahrnehmenden und dem denkenden Vermögen hat. Wir haben schon früher (S. 6) gesehen, das Ar. dem Nus im weiteren Sinne auch das diskursive, in Vorstellungen sich bewegende und an körperliche Organe gebundene Denken zuschreibt. Es ist nun klar, dass dieses Denken auf den leidenden Nus als sein Prinzip zurückzuführen ist. Dieser Nus ist vergänglich, da mit der Zerstörung der körperlichen Organe auch seine Tätigkeit aufhören muss.[1]) Ohne ihn kann der eigentliche Nus nicht denken, denn nur durch das diskursive Denken werden die besonderen Vorstellungen zu den allgemeinen umgeformt, in denen der Nus die Begriffe denkt. Der leidende Nus bildet also die Vermittelung zwischen dem wahrnehmenden Vermögen und dem Nus im engeren Sinne. Als denkendes Vermögen gehört er zwar dem Nus an; da er sich aber nur in Vorstellungen bewegt und in seiner Tätigkeit deshalb an die Sinnesorgane gebunden ist, steht er auch dem wahrnehmenden Vermögen nahe. — Da auch das auf das richtige Handeln gerichtete Denken mit dem diskursiven grosse Ähnlichkeit zeigt (S. 7), so ist es wahrscheinlich, dass die praktische Vernunft mit der leidenden identisch ist.

Wie verhält sich aber der leidende Verstand zu dem aufnehmenden und dem tätigen? Sind die drei Nuse substanziell verschieden, oder ist es der Eine Nus, der in drei verschiedenen Formen auftritt? Wie verhält sich ferner der Nus zur Seele? Diese Fragen können nicht beantwortet werden, ehe wir die Ansicht des Ar. über die Teile der Seele kennen. Wenn es Seelenteile gibt, so müssen diese entweder real (oder wie Ar. es ausdrückt, dem Orte (*τόπῳ*) und der Grösse (*μεγέθει*) nach) oder nur begrifflich verschieden sein.[2]) Innerhalb der sensitiven Seele nahm Ar. real verschiedene Teile nicht an. Denn diese Seele ist die Form eines lebenden Körpers,[3]) die Form aber ist ihrem Wesen nach Einheit.[4]) Wären die begrifflich verschiedenen Vermögen der sensitiven Seele auch real verschieden, so müsste dasjenige, was sie zur Einheit verknüpft, Seele genannt werden. „Es sagen nun einige, die Seele sei teilbar, und der eine Teil denke, der andere begehre. Aber was ist nun dasjenige, das die Seele zusammenhält, wenn sie ihrer Natur nach teilbar ist? Doch offenbar nicht der Körper; denn die Seele scheint eher umgekehrt den Leib zusammenzuhalten. . . . Ist es also etwas anderes, was die Seele zur Einheit macht, so wäre jenes andere am meisten Seele.“[5]) Auch den Nus betrachtet Ar. als eine Einheit. „Woraus soll denn der Nus zusammengesetzt sein, und in welcher Weise sollen wir uns die Zusammensetzung desselben denken?“[6]) Dass der aufnehmende und der tätige Verstand, die beide vom Körper getrennt und daher leidensunfähig sind, nur begrifflich verschieden seien und nur zwei verschiedene Seiten des Einen Nus darstellen sollen, hat allerdings keine Schwierigkeiten. Diese entstehen erst bei der Frage, in welchem Verhältnis der vom Leibe getrennte Nus zu dem leidenden stehe. Beide haben entgegengesetzte Eigenschaften: vom Leibe getrennt — mit dem Leibe verbunden; unvergänglich — vergänglich. Wie zwei Kräfte von so entgegengesetzter Beschaffenheit Ein Wesen bilden können, lässt sich allerdings nicht absehen. Aber dieses Verhältnis wird uns klarer werden, wenn wir das Verhältnis des getrennten Nus zur wahrnehmenden Seele erkannt haben.

---

[1]) de an. III 5. 430 a 25. [2]) de an. III 9. 432 a 20. 10. 433 b 24. 4. 429 a 12. II 2. 413 b 15. [3]) de an. II 2. 414 a 13. [4]) Met. IV 2. 1003 b 32. [5]) de an. I 5. 411 b 6—10 [6]) ib. I 4. 408 a 12.

Ar. nimmt eine enge Verbindung zwischen dem Nus und der sensitiven Seele an. Er nennt wiederholt den Nus einen Teil der Seele[1]) und stellt ihn in Gegensatz zu der ganzen Seele,[2]) betrachtet also beide als ein Ganzes. Dem entspricht es, wenn er unter Vernunft das versteht, womit die Seele denkt und urteilt."[3]) Aber so eng die beiden Teile in der Seele verbunden sind, so sind sie doch nicht zu Einer Substanz vereinigt. Schon in ihrem Ursprung sind sie durchaus verschieden. Entsteht die sensitive Seele zugleich mit dem Leibe, mit dem sie als dessen Form untrennbar verbunden ist, so lässt Ar. den Nus schon vor dem Leibe existieren und ihn von aussen (*θύραθεν*) in denselben eintreten.[4]) Da er nicht Form des Körpers ist, ist er von diesem und somit von der sensitiven Seele trennbar.[5]) Er ist von dieser so verschieden, wie das Ewige und Göttliche vom Vergänglichen. Ar. bezeichnet ihn deshalb als „eine besondere Gattung der Seele"[6]) und ebenso wie die sensitive Seele als „Substanz."[7]) Sind aber der Nus und die wahrnehmende Seele zwei verschiedene Substanzen, dann kann von der Einheit der Seele keine Rede sein.

Zu welcher von beiden Substanzen gehört der leidende Nus? Da Ar. in der menschlichen Seele nur zwei Vermögen, das wahrnehmende und denkende annimmt, das erstere sich aber nur in der Wahrnehmung und Einbildung betätigt, so müsste das diskursive Denken und die leidende Vernunft zum Nus gerechnet werden, wofür auch der Gebrauch des Wortes *νοῦς* in seiner weiteren Bedeutung spricht. (S. 6.) Ar. rechnet aber das discursive Denken zu den Tätigkeiten des „Gemeinsamen" (der mit dem Leibe verbundenen Seele), allerdings nur, „sofern es den Nus in sich fasst."[8]) Dass er aber unter diesem Nus nicht den eigentlichen Nus versteht, der bei seinem Denken nicht an körperliche Organe gebunden und darum unsterblich ist, zeigen die darauf folgenden Worte: „Der Geist selbst aber mag wohl etwas Göttlicheres und dem Leiden [der Zerstörung, von der das „Gemeinsame" betroffen wird] Entnommenes sein."[9]) Ar. muss demnach das discursive Denken der vom Leibe nicht trennbaren Seele zuschreiben. Tatsächlich bestimmt er die Seele, die er als Form und Princip der lebenden Wesen definiert hatte, als das Vermögen zu ernähren, wahrzunehmen, zu denken und zu bewegen.[10]) Diese Vermögen sind zwar begrifflich verschieden (der Begriff des wahrnehmenden Vermögens ist ein anderer als der des meinenden, da ja das Wahrnehmen etwas anderes ist als das Meinen), real aber nicht. Wie bei den mathematischen Figuren in den der Reihe nach folgenden die früheren potentiell enthalten sind, so sind in der menschlichen Seele mit dem Vermögen des discursiven Denkens die Vermögen der Ernährung, Wahrnehmung und Bewegung zu einer substantiellen Einheit verbunden.

Damit ist auch die Frage entschieden, in wie weit Ar. die Unsterblichkeit der Seele gelehrt habe. Die mit dem Leibe untrennbar verbundene Seele muss mit diesem vergehen. Davon macht auch der leidende Verstand keine Ausnahme, denn Ar. bezeichnet ihn ausdrücklich als vergänglich.[11]) Nur der vom Körper getrennte, geistige Nus ist unsterblich. Er allein ist das Göttliche und Unvergängliche im Menschen.[9]) „Getrennt (*χωρισθείς*) aber ist er das, was er ist, und nur dieses ist unsterblich und ewig."[12]) Durch die wenn auch lose Verbindung mit der übrigen Seele ist dieser Nus gewissermassen auch mit dem Leibe verbunden und nur insofern getrennt (*χωριστός*), als er nicht Form und Entelechie des Leibes ist. „Es

[1]) ib. III 4. 429 a 10. [2]) ib. 429 a 28. Met. XII 3. 1070 a 26. [3]) de an. III 4. 429 a 23. [4]) de generat. an. V. 2. 736 b 15. [5]) de an. II 1. 413 a 6. [6]) ib. 2. 413 b 26. [7]) ib. I 4. 408 b 18. [8]) ib. I 4. 408 b 25 — 27. [9]) ib. 408 b 29. [10]) ib. II 2. 413 b 13. [11]) ib. III 5. 430 a 24. [12]) ib. III 5. 430 a 22.

wird nun auch klar sein, dass die Seele nicht von dem Körper getrennt werden kann. Bei einigen Teilen dagegen ist kein Hindernis gegen eine Trennung vorhanden, weil diese nicht Entelechie eines Körpers sind."[1]) Diese Verbindung beeinträchtigt auch die Tätigkeit des Nus. Mit dem durch das Alter bedingten Sinken der Kräfte des Gedächtnisses und der Phantasie muss auch das begriffliche Denken eine Einbusse erleiden. „Das reine Denken und Betrachten erleidet eine Schädigung, weil irgend etwas anderes innen vorgeht, während es selbst keinem Leiden unterworfen ist."[2]) Erst nach seiner völligen Loslösung vom Körper kann darum der Nus frei und unbehindert sein Wesen entfalten. In welcher Weise er sich dann betätigt, darüber spricht sich Ar. nicht aus. Aber wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir uns seine Tätigkeit der des göttlichen Nus analog denken. Die hohe Würde des göttlichen Nus aber besteht im Denken.[3]) Die alles überragende Hoheit des göttlichen Nus erfordert freilich, dass er nur das Edelste und Beste im Reiche des Intelligiblen denkt, nämlich sich selbst.[4]) In diesem in sich selbst ruhenden Denken der eigenen Wesenheit liegt zugleich das selige Leben der Gottheit.[5]) Der menschliche Nus wird also auch nach seiner Trennung vom Leibe das Intelligible denken,[6]) ohne allerdings der Bilder der Phantasie dabei zu bedürfen. Mit dem Intelligiblen aber wird er auch sich selbst denken. Wie der Sinn mit dem Objekte zugleich sein eigenes Wahrnehmen und sich selbst wahrnimmt, so erkennt auch der Nus sich selbst in dem Masse, wie er das Intelligible erfasst. „Indem er nämlich dieses ergreift und denkt, wird er selbst Gegenstand seines Denkens, so dass Denken und Gedachtes eines und dasselbe ist.[8])

Werfen wir zum Schluss einen Rückblick auf das Ganze. Entsprechend den beiden Arten der Substanz, Einzelding und Wesensform, nimmt Ar. zwei Erkenntnisvermögen an: Wahrnehmungs- und Denkvermögen. Nimmt jenes das immaterielle Bild der Dinge auf, so soll der Nus in diesem Bilde den allgemeinen Begriff, die Wesensform erkennen. Wenn nun auch schon die wiederholte Wahrnehmung das Allgemeine der Einzelvorstellungen vor dem Zufälligen, Individuellen stärker hervortreten lässt, so ist doch dieses Allgemeine erst durch die Reflexion des an körperliche Organe geknüpften Nus zu gewinnen, der die Vermittelung zwischen dem Wahrnehmungsvermögen und dem Nus im eigentlichen Sinne bildet. Die Aufgabe des eigentlichen Nus besteht darin, aus der allgemeinen Vorstellung den Begriff zu gewinnen. Das vermag er nur, wenn er selbst vom Körper losgelöste Form ist. Dadurch macht es sich Ar. selbst unmöglich, die Vernunft des Menschen mit den niederen Seelenkräften zu der Einheit der Person zusammenzufassen. Sogar die Vernunft selbst erscheint gespalten in einen an den Körper gebundenen und einen von ihm unabhängigen Teil. Es ist demnach Ar. nicht gelungen, die an Plato getadelte Zerreissung der Seele in selbständige, getrennte Teile vollkommen zu überwinden.

---

[1]) ib. II 1. 413 a 4 — 7. [2]) ib. I 4. 408 b 24. [3]) Met. XII 9. 1074 b 21. [4]) ib. 7. 1072 b 18. 9. 1074 b 25. [5]) ib. 7. 1072 b 23 ff. [6]) ib. 7. 1072. a 30. [7]) de an. III 2. 425 b 12. [8]) Met. XII 7. 1072 b 20. de an. III 4. 429 b 9.

Dr. Andres.

Schulnachrichten.

I. Allgemeine Lehrverfassung.

1. Übersicht über die einzelnen Lehrgegenstände und die für jeden derselben bestimmte Stundenzahl.

Lehrgegenstände.	Klassen und wöchentliche Stundenzahl.								
	I	OII	UII	OIII	UIII	IV	V	VI	zusammen
Religionslehre a. katholische	2	2	2	2	2	2	2	3	15
Religionslehre b. evangelische	2	2	2	2	2	2	2	2 + 1	9
Religionslehre c. jüdische	—	—	—	—	2	2	2	2	4
Deutsch und Geschichtserzählungen	3	3	3	2	2	3	2 + 1 = 3	3 + 1 = 4	23
Lateinisch	7	7	7	8	8	8	8	8	61
Griechisch	6	6	6	6	6	—	—	—	30
Französisch	3	3	3	2	2	4	—	—	17
Englisch*	2	2	—	—	—	—	—	—	4
Hebräisch*	2	2	—	—	—	—	—	—	4
Geschichte und Erdkunde	3	3	2 + 1 = 3	2 + 1 = 3	2 + 1 = 3	2 + 2 = 4	2	2	23
Mathematik und Rechnen	4	4	4	3	3	4	4	4	30
Physik und Naturwissenschaften	2	2	2	2	2	2	2	2	16
Schreiben	—	—	—	1**	1**	1**	2	2	5
Zeichnen	2*	2*	2*	2	2	2	2	—	12
Singen	—	—	—	—	—	—	2	2	7
	1	1	1	1	1	1	—	—	
	1	1	1	1	1	1	—	—	
Turnen	3	3	3	3	3	3	3	3	15
									275

* wahlfrei. ** nur für Schüler mit schlechter Handschrift.